

Para Além da História - A relação entre Reino de Deus e história em Paul Tillich

Claudio de Oliveira Ribeiro

“O Reino de Deus é semelhante ao fermento que uma mulher tomou e escondeu em três medidas de farinha, até tudo ficar levedado”. (Lucas 13,18-19)

RESUMO

Apresenta conceitos básicos em Paul Tillich para o estudo da escatologia e para a relação entre salvação e história. Avalia as perspectivas demasiadamente intra-históricas da compreensão do Reino de Deus e indica aspetos da teologia do autor, em especial a noção do Reino para além da história como iluminação teológica para o tempo presente e a noção da vida eterna como fim (sentido) da história.

Palavras-chave: Reino de Deus – utopia – salvação – vida eterna – Tillich

Beyond History – The relationship between God’s Kingdom and history in Paul Tillich

ABSTRACT

This paper shows Paul Tillich’s basic concepts for the study of eschatology and the relation between salvation and history. It evaluates perspectives too much intra-historical in the comprehension of Kingdom of God and indicates some aspects in Tillich’s theology, specially the notion of Kingdom beyond the history as theological illumination to the present time and the notion of eternal life as end (meaning) of history.

Key-words: Kingdom of God, Utopia, salvation, eternal life, Tillich.

Introdução

Um aspecto que tem se revelado crucial no desenvolvimento da história do pensamento teológico é a relação entre Reino de Deus e História. Todas as teologias que fizeram tentativas de compatibilização do Reino com uma visão linear da história perderam substância e relevância. A produção latino-americana está fortemente envolta neste aspecto, em função de várias de suas construções teóricas e simplificações pastorais.

Quando, ao contrário, os grupos religiosos estabelecem suas metas para além da história, podem trazer para o interior dela um conteúdo de maior radicalidade. O Reino de Deus é incompatível com uma visão linear da história seja ela de motivação científica, capitalista ou socialista. Para um aprofundamento da teologia latino-americana este aspecto precisa ser revisto e aprimorado.

Reconhecer a impossibilidade da construção histórica de uma sociedade igualitária, sem exploração, alienação e dominação, não significa refutar esta utopia ou abandonar as lutas e a opção pelos empobrecidos. Significa somente, por um lado, o reconhecimento dos limites humanos na realização dos sonhos e, por outro, a capacidade de sonhar para além das capacidades humanas. Esta perspectiva encontra-se profundamente arraigada na postura do “servo sofredor” e na experiência de Jesus, em especial na fragilidade da Cruz, radicalmente diferente do imobilismo – que as atuais perplexidades e crises poderiam gerar.

A tarefa de anúncio do Reino de Deus que reconheça a transcendência dele, que fortaleça a fé escatológica de que o próprio Deus realizará em plenitude os sonhos humanos e que dimensione a ação humana ativa e solidária no mundo, constitui elemento fundamental para a crítica das pretensões idolátricas que, por vezes, se achegam às propostas religiosas.

1. A relação entre Reino de Deus e história

Para Paul Tillich (1886–1965), embora sempre presentes no decorso histórico, o Reino de Deus e a Presença Espiritual nem sempre são experimentados como fatores determinantes. Isto confere à história um ritmo singular, repleto de ‘altos e baixos’ e de avanços e retrocessos. Por vezes, experimenta-se a criatividade – humana, filosófica e teológica

–, em outras, a prisão conservadora à tradição. A experiência bíblica veterotestamentária, em especial no seu período tardio, demonstrou por parte das pessoas e grupos um sentimento de ausência do Espírito. O mesmo se deu em diversos momentos da história das igrejas. Isto significa afirmar que o Reino de Deus está sempre presente, mas nem sempre o seu poder de comover a história. [2]

A providência histórica abre perspectivas de futuro, ainda que imponderáveis, para a história. A providência histórica não permite que tais perspectivas de futuro tenham, ao menos, três aspectos: uma visão determinista (em função da liberdade humana em aceitar ou rejeitar o amor divino), um otimismo progressista e utópico (em função da contingência humana e da manifestação demoníaca na história) e uma plenitude humanamente realizável (em função do domínio universal e misterioso da ação divina).

A convicção da iminência de um Kairos na história dependerá sempre da percepção que se possa ter do destino e da realização do próprio tempo. Esta percepção, para Tillich, pode ser encontrada no desejo apaixonado das massas; pode ser clarificada e melhor formulada nos pequenos círculos de consciência intelectual ou espiritual; pode adquirir poder na palavra profética; mas não poderá ser demonstrada ou realizada forçosamente. A percepção do Kairos é de liberdade e ação, assim como é realidade e graça. A idéia de Kairos une crítica e criação. Ela questiona os absolutismos históricos, previne contra idealismos na prática política, supera os individualismos na vivência religiosa, possibilita uma consciência e motiva a ação para o surgimento do novo na realidade histórica.

Ao estudar a relação entre história e Reino de Deus, Tillich mostra mais uma vez que o Novo Testamento utilizou por diversas vezes a expressão Kairos. Com ela, Jesus referiu-se ao seu tempo de sofrimento e de morte, por vir. Jesus e João Batista a utilizaram para anunciar a plenitude do tempo com relação à proximidade do Reino de Deus. Os escritos paulinos usam Kairos para referirem-se à visão histórico-universal do momento exato do tempo no qual Deus poderia enviar seu Filho. Trata-se do momento que deveria ser o centro da história.

A mensagem neotestamentária é um convite à percepção deste “grande Kairos*”. Para isso, é necessário identificar os sinais dos tem-

pos, conforme a crítica de Jesus àqueles que não foram capazes de fazê-lo. Essa mensagem colocou sob juízo tanto o paganismo como o Judaísmo (cf. escritos paulinos) e possibilitou uma crescente visão histórico-universal e cósmica de Cristo (cf. literatura dêutero-paulina). *Kairos é o momento de maturidade, de decisão, de recebimento do dom de Cristo, mas também pode ser identificado como o momento no qual manifestam-se forças poderosas para resisti-lo. É o tempo pleno vivido na crise, pois a maturidade representa seriedade radical com o cumprimento da lei. Ou seja, ao aprofundar-se no sentido da lei, ela, em si mesma, se anula ao dar lugar às Boas-Novas.

A história das igrejas vivificou permanentemente a experiência kairótica. O aparecimento do centro da história foi e tem sido reexperimentado em situações de Kairos relativas ao evento central, Jesus Cristo. Essa compreensão possibilita uma visão dinâmica da história e é crucial para sua interpretação teológica.

Os momentos de Kairos são historicamente acompanhados de pregações proféticas que advogam um estágio iminente caracterizado por uma realidade oposta à das igrejas, na qual a crítica e o juízo se destacam. A rejeição dessa crítica por parte das igrejas gera cisões a partir de movimentos sectários. O espírito profético acompanha tais grupos até o momento em que, ao se tornarem igrejas, ele passa novamente a estar latente.

Isso significa que o espírito profético está sempre presente e a consciência de um Kairos é uma questão de visão. Não se trata de uma avaliação científica, calculista, analítica. A atitude requerida é de abertura ao Kairos, de sensibilidade e de comprometimento. Essa postura não elimina a observação e a análise. Elas contribuem para uma objetivação e clarificação do Kairos, mas elas não o produzem. O espírito profético atua independentemente de argumentação e da boa vontade humana.

Por outro lado, o espírito que confere, a um determinado momento histórico, um valor espiritual especial, está conectado com o “grande Kairos*”. Por isso, cada momento que reivindica ser espiritual deve ser testado; e o critério é confrontá-lo com o *Kairos por excelência. Tillich indicou que

Todo momento que reivindique ser Espiritual deve ser testado, e o critério é o “grande kairós*”. Quando o termo *kairós foi usado para a situação crítica e criativa após a Primeira Guerra Mundial na Europa central, ele foi usado não apenas pelo movimento socialista religioso em obediência ao grande kairós – pelo menos em intenção – mas também pelo movimento nacionalista que, usando a voz do nazismo, atacou o grande kairós e tudo o que ele representava. Esse último era uma experiência demoniacamente distorcida de um kairós e levava inevitavelmente à autodestruição. O Espírito reivindicado pelo nazismo era o espírito dos falsos profetas, profetas que falavam a um nacionalismo e racismo idólatras. Contra eles a Cruz de Cristo foi e continua a ser o critério absoluto. [3]

O movimento entre o julgamento dos kairoi – os quais são raros – e o “grande Kairos ” – que é único – possibilita a dinâmica da história.

2. Vida Eterna: o Reino de Deus como fim da história

2.1. *Do temporal ao eterno*

A expressão “fim da história” possui duplo significado. Em primeiro lugar, como término, como finalização da dinâmica intra-histórica, como ponto final da existência histórica no tempo e no espaço. O segundo sentido é o de finalidade, o de telos, o de alvo transcendente do processo temporal, o de meta da dinâmica trans-histórica.

Os dois significados estão presentes na escatologia. Esta, como tarefa teológica, relaciona o Reino de Deus como fim da história, tanto no sentido espaço-tempo como no valorativo-qualitativo. A articulação desses dois sentidos revela a “transição” do temporal ao eterno.

Processo semelhante ocorre na doutrina da criação, em que há a transição do eterno ao temporal. A reflexão escatológica representa, portanto, um modo de relacionar o presente com o futuro, assim como a reflexão teológica sobre a criação é um modo de referenciar o presente ao passado. Nas palavras de Tillich: “passado e futuro se encontram no presente, e ambos estão incluídos no ‘agora’ eterno”. [4]

A escatologia, assim, não é um apêndice dos tratados teológicos, mas parte fundamental, uma vez que representa uma questão da experiência histórica presente, sem perder, contudo, a dimensão do futuro.

O ser humano encontra-se agora diante do eterno e vislumbra nele o fim da história e o fim de tudo o que é temporal.

O estado humano diante do eterno possibilita a realização da história. Trata-se da elevação do que é temporal para dentro da eternidade. Isso se dá pelo fim da história permanentemente presente, ou seja, pela Vida Eterna, que é o aspecto transcendente do Reino de Deus.

O conteúdo da Vida Eterna tem sido apresentado a partir de, ao menos, três respostas. A primeira é caracterizada pela “recusa em responder”, por se tratar de um mistério inacessível ao ser humano. Tillich questiona tal postura por entender que vida e reino são símbolos concretos que possuem, portanto, possíveis respostas.

A segunda resposta é de caráter supranatural e está presente na imaginação popular. A Vida Eterna, nessa visão, não mantém relação direta com a história e com o desenvolvimento do universo. Ela seria as projeções inversas de todos os materiais ambíguos da vida temporal; uma reduplicação idealizada da vida na história, sem, todavia, os elementos de finitude, mal e alienação. Tillich também questiona tal concepção ao mostrar que a história se reduziria à salvação de indivíduos e não teria o caráter de atualização do Novo Ser.

O autor apresentará uma terceira resposta à questão da relação entre história e a Vida Eterna. A Vida Eterna, para Tillich, “inclui o conteúdo positivo da história, liberado de suas distorções negativas e plenificado em suas potencialidades”. [5] O fim permanentemente presente na história eleva os conteúdos históricos positivos à dimensão de eternalidade. Ao mesmo tempo, a Vida Eterna exclui os conteúdos negativos da história, e nega-os como elementos criativos e realizadores do fim da história. [6]

Entretanto, essa reflexão requer uma discussão sobre os critérios de definição daquilo que seja positivo ou negativo. Urge a compreensão do fim da história como “juízo último”.

2.2. O juízo último

A distinção entre o positivo e o negativo necessita de análise teológica abrangente e que contemple uma articulação do sistema teológico como um todo. Nesse sentido, é preciso considerar os conceitos principais como ser, não ser, essência, existência, finitude, alienação, ambigüidade,

assim como os símbolos centrais como criação, queda, demoníaco, salvação e Reino de Deus entre outros. Este é um primeiro critério.

Um segundo critério encontra-se na análise do negativo na história. O símbolo do juízo final não exclui e aniquila o negativo, uma vez que este faz parte do positivo como distorção. Eliminar o negativo, nessa perspectiva, seria também eliminar o positivo, o que negaria o valor da história para o Reino de Deus. O que o juízo se propõe é frustrar a reivindicação do negativo em ser positivo, em misturar-se ambigualmente ao positivo. O juízo último, na permanente transição do temporal ao eterno, revela o negativo e o destitui de valor criativo e eterno. Ele não é o fim da história.

Uma terceira possibilidade é a “essencialização”, não obstante as formas platonizantes de se compreender o termo. “Essencialização também pode significar que o novo que foi atualizado no tempo e no espaço acrescenta algo ao ser essencial, unindo-o ao positivo que é criado dentro da existência, produzindo assim o novo de forma última, que é o Novo Ser, não fragmentariamente como na vida temporal mas totalmente como uma contribuição ao Reino de Deus em sua plenitude”. [7]

Portanto, o discernimento das realidades temporais que são elevadas ao eterno como conteúdos da Vida Eterna e conseqüentemente do Reino de Deus necessita de avaliação teológica global, de explicitação de suas ambigüidades, e de atualização do Novo Ser no tempo e no espaço. [8]

2.3. A conquista das ambigüidades da vida

Outra questão relativa ao fim da história é a conquista final das ambigüidades. A Vida Eterna encontra-se em relação às funções da vida (auto-integração, autocriatividade e autotranscendência) e às funções do espírito (moralidade, cultura e religião). Ela possui como características a auto-integração, autocriatividade e autotranscendência não ambíguas, assim como representa o fim da moralidade, da cultura e da religião.

A centralidade divina possibilita um perfeito balanço entre as polaridades de individualização e participação, sem aniquilá-las. O sentido da Vida Eterna encontra-se na condição não ambígua e não fragmentária do amor, o que caracteriza a plenitude do Reino de Deus. A criatividade

divina, por sua vez, possibilita um perfeito equilíbrio entre a dinâmica e a forma do ser, conservando, todavia, na plenitude do Reino, o “eu” próprio da autocriatividade. Quanto ao sentido da autotranscendência não ambígua como característica da Vida Eterna, a resposta é o equilíbrio perfeito entre liberdade e destino, possibilitado pela liberdade divina que, nesse caso, é idêntica ao destino divino.

Quanto às funções do espírito, a Vida Eterna significa o fim da moralidade porque satisfaz o que é exigido pela moralidade. Da mesma forma, significa o fim da cultura, uma vez que essa é uma tarefa humana independente, que ao tornar-se automanifestação divina forma uma só realidade da plenitude do Reino de Deus. A Vida Eterna significa também o fim da religião. Trata-se da superação da alienação humana, na “volta a Deus”, na medida em que na Vida Eterna Deus “é tudo em tudo”.

A perspectiva do Reino de Deus para além da história refuta a concepção da felicidade (ou beatitude) eterna (eternal blessedness) como um estado de perfeição imutável. A Vida Eterna, como fim da história, possibilita a vitória ao ser humano em suas lutas cotidianas. Trata-se da conquista eterna do negativo.

É nas “situações-limite” vivenciadas pelo ser humano que se pode experimentar o poder onipotente e o amor onipresente de Deus. A felicidade, portanto, pode estar unida ao risco e à incerteza, próprias da vivência humana, assim como ocorreu com Jesus em suas tentações. A comunhão com Deus é a “negação da negatividade” e não a fuga ou eliminação dela.

Não só a humanidade participa da felicidade eterna, mas também toda a criação. O símbolo bíblico de “um novo céu e uma nova terra” indica, portanto, a universalidade da felicidade eterna na plenitude do Reino de Deus. [9]

2.4. Plenitude universal e individual

O imaginário escatológico historicamente reforçou o aspecto do ser humano individual em relação às questões do destino eterno. As bases bíblico-teológicas do Cristianismo, de fato, possuem tal ênfase personalista, porém ela encontra-se relacionada à participação universal na plenitude do Reino de Deus. Dessa articulação dependem as aval-

iações teológicas sobre a pessoa em sua individualidade e o destino eterno dela.

O ser humano como liberdade finita possui uma relação com a Vida Eterna cujas bases são diferentes das condições dos seres que estão sob o domínio da necessidade. O ser humano aspira à Vida Eterna mas, ao mesmo tempo, se volta contra ela. O telos do ser humano como indivíduo é determinado por suas decisões (liberdade) tomadas à base das potencialidades a ele conferidas (destino).

Essa relação entre liberdade e destino possibilita a cada pessoa graus diferentes do já referido processo de “essencialização”. A concepção da existência de tais diferentes graus questiona, portanto, os absolutismos dualistas que opõem completamente o “salvo” e o “perdido”, o “céu” e o “inferno”, a “morte eterna” e a “vida eterna” e outros símbolos e conceitos religiosos similares. Julgamentos absolutos convertem o finito em infinito, portanto, tornam-se idolátricos.

Tanto do ponto de vista da automanifestação divina como da natureza humana, não se pode absolutizar o “destino eterno duplo”. Como poderiam as realidades finitas criadas por Deus, incluindo cada ser humano individual como sendo algo bom, tornarem-se completamente más? Deus deixaria de incluir algo ou alguém em seu amor divino e criativo?

A doutrina da unidade de tudo no amor divino e no Reino de Deus despoja o símbolo do inferno de seu caráter de “condenação eterna”. Essa doutrina não elimina a seriedade do aspecto condenador do juízo divino, o desespero em que a exposição do negativo é experienciada. Mas ela elimina os absurdos de uma compreensão literal do inferno e céu e também recusa a permitir a confusão do destino eterno com um estado duradouro de dor e prazer. [10]

Quanto à natureza humana, ao menos dois aspectos contribuem para se refutar o absolutismo idolátrico presente na perspectiva dualista do destino eterno. O primeiro é que pessoa humana alguma vive sem ambigüidades, e o segundo é a influência das condições sociais na capacidade de decisão humana, tornando impossível a separação entre liberdade e destino.

A relativização das perspectivas absolutistas de condenação ou de salvação eterna é possível na medida em que o processo de essencialização reúna a plenitude individual no Reino de Deus com a plenitude universal. A participação do ser humano na Vida Eterna se dá em unidade com todos os indivíduos e seres, não obstante o maior ou menor grau de plenitude atingido por estes. [11] Nesse sentido, Tillich afirmou que “quem quer que condene a outrem à morte eterna, condena-se a si mesmo, porque a sua essência e a do outro não podem ser separadas de forma absoluta”. [12]

2.5. Imortalidade e Ressurreição

Em sua Teologia Sistemática, Paul Tillich trata do tema da imortalidade, embora de forma bastante simplificada e reduzida. Ele analisa que as expressões ressurreição e imortalidade foram historicamente utilizadas pelo Cristianismo para referir-se à participação individual na Vida Eterna. O autor analisa também a forma pela qual a segunda expressão adquiriu conotações supersticiosas e pseudoplatônicas, como a idéia de continuação da vida temporal do indivíduo após a morte sem um corpo. O conceito de imortalidade foi associado a uma caracterização não-bíblica de “alma”, introduzindo, entre outros problemas, um dualismo corpo-alma que contradiz a noção bíblica da ressurreição do corpo e o conceito de espírito que inclui todas as dimensões do ser.

Todavia, como símbolo, é possível a aplicação teológica do termo imortalidade. Seria o contraposto similar (em expressão negativa) da eternidade, ou seja, não uma continuação da vida temporal após a morte, mas uma qualidade que transcende a temporalidade. Nessa perspectiva, a finitude humana não deixa de ser finitude mas é incorporada à infinitude; o ser humano é incorporado ao eterno. Aquele que é o fundamento e alvo de tudo o que é pode “revestir a mortalidade humana com a imortalidade” (I Coríntios 15. 54).

Mesmo assim, Tillich considera prudente não utilizar o termo, a não ser nas situações em que as conotações supersticiosas estejam devidamente removidas.

Diferentemente, o termo ressurreição reúne melhores condições de significado como símbolo universal que é para a esperança escatológica. A ressurreição não é, a exemplo do Novo Ser, a criação de outra reali-

dade contraposta à velha, mas uma transformação dessa mesma realidade que morre. Trata-se de um processo que inclui todas as dimensões do ser, pois essa é uma das características do Reino de Deus.

Daí, ser a participação da pessoa humana na vida (eterna) além da morte expressa pela “ressurreição do corpo”. Tal expressão simbólica contém uma dupla negação. A primeira nega a possibilidade de uma existência meramente espiritualizante e dualista. O termo corpo é sinal da fé profética na bondade da criação. A segunda negação indica que a ressurreição inclui a presença do eu autoconsciente (self-conscious self) na Vida Eterna, mas não como aquilo que ele é na vida temporal. Ou seja, a ressurreição nega as ambigüidades temporais, não obstante afirmar o significado eterno da unicidade da pessoa individual. [13]

2.6. *Vida Eterna e Morte Eterna*

O destino eterno de cada ser humano possui, segundo o simbolismo bíblico, os conceitos de condenação eterna e de morte eterna para expressarem o juízo negativo. A morte eterna significa um fracasso em atingir a eternidade. Trata-se de “morrer longe da eternidade”, ser abandonado à transitoriedade da temporalidade.

Essa perspectiva na história e no cotidiano das igrejas reforça a urgência e a importância histórica das decisões religiosas e éticas de cada ser humano. Todavia, contradiz a concepção de que tudo o que é criado por Deus está enraizado no fundamento eterno do ser e a ele deve retornar. Como conciliar essas duas visões?

As tentativas efetuadas com as doutrinas da “reencarnação” (no campo não-cristão), do “purgatório” (da doutrina católico-romana) e do “estado intermediário” (em doutrinas protestantes) não possibilitaram, por diferentes razões, a combinação da visão de um destino eterno positivo para o indivíduo com a ausência de condições sociais, físicas e psicológicas para se atingir tal destino.

A forma mais adequada de se conciliarem tais propostas seria, a princípio, negar tanto a absolutidade da morte eterna (como se houvesse uma ausência de tempo na eternidade) como da certeza do retorno a Deus (como se houvesse um tempo sem fim). Ao mesmo tempo, deve-se negar, especialmente, os processos que prescindem da graça de Deus e visam o eterno por intermédio de sofrimentos e esforços humanos. Isso

representa afirmar que, de um lado, o tempo e a mudança estão presentes na profundidade da Vida Eterna, por outro, os destinos individuais estão unidos ao destino do universo. Os símbolos do “céu” e do “inferno”, portanto, não são descrições de localidades, mas expressam estados de bênção e de desespero que indicam a parcela de realização ou não realização ocorrida no processo de essencialização do indivíduo. São metáforas, vivenciadas concretamente, da ultimidade das experiências de abertura ou de fechamento do ser humano ao divino. [14]

2.7. Deus, o ser humano, o mundo e a Vida Eterna

Ao se rejeitar a concepção de uma eternidade sem tempo e de um tempo sem fim, torna-se mais evidente a noção de movimento. O eterno não é constituído nem da negação nem da continuação da temporalidade. Nesse sentido, a representação da linha reta formulada desde Agostinho torna-se insuficiente e precária para se pensar a eternidade e o movimento do tempo.

Tillich sugere uma curva que una as qualidades de início (“proveniente de”), finalidade (“encaminhando-se para”) e destino (“subindo de volta”). A curva “vem de cima, encaminha-se simultaneamente para baixo e para a frente, atinge seu ponto mais baixo que é o nunc existientiale, o ‘agora existencial’, e volta de forma análoga àquilo de que proveio, caminhando para a frente e simultaneamente para cima”. [15]

Deus não está sujeito ao processo temporal, ele é eterno. Todavia, não existem dois processos paralelos de vida eterna – o divino e o humano. Há um só processo e este é caracterizado pela vida no eterno, ou seja, pela vida humana em Deus. Tudo o que é temporal provém do eterno e a ele retorna (“pan-en-teísmo”). Ou, como na linguagem bíblica que afirma a plenitude última como Deus sendo tudo em tudo.

A concepção da Vida Eterna como vida “em” Deus possui, ao menos, três sentidos: o de origem criativa dos seres humanos e do mundo (“uma presença que está na forma de potencialidade”), o de dependência ontológica (“a incapacidade de tudo o que é finito de existir sem o poder sustentador permanente da criatividade divina”) e o de plenitude última (“o estado de essencialização de todas as criaturas”). [16] Todavia, esse triplice sentido ainda não esgota a pergunta de como a Vida Divina se relaciona com a vida da criatura no processo de essencialização. Para

isso, é preciso apresentar aspectos relativos ao conteúdo e à forma de resposta a essa decisiva questão.

Duas discussões respondem ao conteúdo da pergunta sobre a relação de Deus com a criatura na Vida Eterna: o simbolismo trinitário e a beatitude divina.

O símbolo trinitário do Logos como princípio da auto-manifestação divina na criação e salvação introduz o elemento de alteridade na Vida Divina sem a qual não seria vida.

[]

O processo do mundo significa algo para Deus. Ele não é uma entidade separada, auto-suficiente que, dirigido por um capricho, cria aquilo que quer e salva quem quer. Antes, o ato eterno da criação é dirigido por amor que encontra realização somente através do outro, daquele que tem liberdade de rejeitar ou aceitar o amor. Deus, por assim dizer conduz a atualização e essencialização eterna de tudo o que tem ser. Pois a dimensão eterna do que ocorre no universo é a própria Vida Divina. Ela é o conteúdo da beatitude divina. [17]

A forma de se responder à referida questão, não obstante parecer humanamente impossível, deve ser constituída de três aspectos – todos eles sem negar uma metodologia teológica que se inicia com uma análise da condição humana. O primeiro, como linguagem simbólica, para evitar o perigo idolátrico de “sujeitar o mistério último ao esquema sujeito-objeto, que distorceria Deus transformando-o num objeto a ser analisado e descrito”. [18] O segundo, como afirmação da seriedade última da vida à luz do eterno, para refutar a tentação igualmente idolátrica de relegar a Deus num lugar externo e separado das lutas e dos esforços humanos. O terceiro, por fim, como caminho de Deus em relação ao ser humano e ao seu mundo, para fugir da visão, por vezes idolátrica, de tratar sempre do ser humano e do seu mundo em relação a Deus. [19]

E assim permanece a esperança...

As razões de esperança advêm da fé que é oferecida por Deus aos corações humanos. O tempo presente é para descobrir novos rumos, novas atitudes que possam sinalizar o Reino tão esperado e desejado. Neste sentido, o cultivo de uma espiritualidade profundamente bíblica, de abertura e de despojamento à vontade de Deus apresenta-se como caminho escatológico fundamental. Trata-se de esperar por Deus ativa, mas pacientemente. O discernimento do kairós, como impacto da Presença Espiritual na vida humana requer, mais do que anteriormente, análises profundas da sociedade. Requer, igualmente, reflexão teológica, como possibilidade humana de anúncio do poder de salvação, de comunicação das boas-novas do futuro. Todavia, estes esforços não criam automática e mecanicamente práticas de solidariedade e de libertação. É o Espírito de Deus que, como quer, assim o faz. Crer nisto é fonte de esperança e de mobilização pessoal e coletiva para o serviço cristão e para o discernimento das promessas escatológicas.

Claudio de Oliveira Ribeiro [1]

Bibliografia

TILLICH, Paul. Systematic Theology III. Chicago-USA, The University Press, 1963.

[1] Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica–RJ. Trabalha como professor de Teologia Sistemática da Universidade Metodista de São Paulo e como pastor na comunidade de Jardim Santo André, Santo André-SP.

[2] Cf. Systematic Theology III. Chicago-USA, The University Press, 1963, pp. 369-372.

[3] ST III, p. 371.

[4] ST III, p. 395.

[5] ST III, p. 397.

[6] Cf. ST III, pp. 394-398.

[7] ST III, pp. 400-401.

[8] Cf. ST III, pp. 398-401.

- [9] Cf. ST III, pp. 401-406.
- [10] ST III, p. 408.
- [11] Cf. ST III, pp. 406-409.
- [12] ST III, p. 409.
- [13] Cf. ST III, pp. 409-414.
- [14] Cf. ST III, pp. 415-419.
- [15] ST III, p. 420.
- [16] ST III, p. 421.
- [17] ST III, pp. 421-422.
- [18] ST III, p. 422.
- [19] Cf. ST III, pp. 419-423.